

Jacek Migasiński

Lévinas: la phénoménologie génétique, l'empirisme transcendantal et les limites de l'expérience

Sztuka i Filozofia 3839, 280-285

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jacek Migasiński

Lévinas: la phénoménologie génétique, l'empirisme transcendantal et les limites de l'expérience

La tendance principale de la pensée lévinassienne, c'est assurément – pour évoquer l'intitulé de cette conférence – le dépassement des limites du mot et de l'image. C'est une pensée sans aucun doute transgressive. Les effets d'une telle transgression influencent la compréhension et, du moins, le statut des attitudes philosophiques telles que la phénoménologie, le transcendantalisme, ou celui des concepts philosophiques tels que la subjectivité, l'expérience, le témoignage. Comme ce sont des attitudes et des concepts d'une importance philosophique considérable, il convient d'examiner les changements survenus dans leur compréhension, dus aux analyses de Lévinas; ce qui nous aidera à éclairer – tel est notre espoir – l'état actuel d'une certaine partie, tout au moins, du champ problématique de la philosophie contemporaine.

En général, on peut constater que, dans la forme classique de la phénoménologie, ce qui repousse le plus Lévinas, ce sont son idéalisme transcendantal et l'interprétation, qui lui reste liée, de cette catégorie principale qu'est l'intentionnalité. Cette interprétation mène vers une façon d'envisager la relation entre la conscience humaine et le monde (ainsi que les autres consciences) selon les catégories propres au donner-du-sens (la *Sinngebung* husserlienne), entendu comme production des objets de connaissance, ce qui empêche de la concevoir comme une référence à «l'extériorité» vraie – ce qui constitue, comme on le sait, l'objectif principal des analyses lévinassiennes.

Tout compte fait, même si la tâche que Lévinas a entreprise «dépasse la phénoménologie», «nos analyses» – constate-t-il – «proviennent de l'esprit de la philosophie husserlienne», à savoir de la phénoménologie qui est «revenue au rang de toute la philosophie»¹.

Une telle ambivalence de Lévinas envers la phénoménologie n'a pourtant rien d'étrange, elle n'est non plus une «invention» de son cru ni une «découverte». Elle s'enracine dans la phénoménologie même de Husserl. En déclarant soutenir la priorité de la certitude apodictique de l'ego transcendantal, Husserl commence à élaborer une tout autre façon d'appréhender la constitution, et il dit: «le caractère constitutif de l'expérience du monde ne signifie pas seulement

¹ E. Lévinas, *Czas i to co inne* (Le temps et l'autre), p. 16; *Istniejący i istnienie* (De l'existence à l'existant), p. 61; *Całość i nieskończoność* (Totalité et infini), p. 8 et 15; *O Bogu, który nawiedza myśl* (De Dieu qui vient à l'idée), p. 42, 69, 157, 200; *Inaczej niż być lub ponad istotą* (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence), p. 159, note en bas de page p. 37, p. 300-301.

mon expérience complètement privée, mais également une expérience communautaire: le monde même, conformément à son sens à lui, est un et le même monde auquel, par principe, nous avons tous accès à travers l'expérience»; et puis, de façon fort significative, il conclut que, comme la subjectivité possède sa propre «genèse temporelle interne», on doit s'attendre à ce que «cette genèse possède, elle aussi, son propre *apriori*», et que, «à la constitution des objets, "statique" car référée à une subjectivité déjà "développée", correspond la *constitution génétique apriori*»; et alors «dans ce que l'analyse dévoile comme intentionnellement contenu dans la constitution du sens dans la vie, il reste un résidu de "l'histoire"»².

Cependant, on ne peut ne pas apercevoir que, également dans la seconde des versions de la phénoménologie indiquées plus haut, il reste certains éléments du transcendantalisme si l'on entend par là une recherche des conditions de possibilité de la fondation du sens de la vie et du monde, et donc tout aussi celles de l'expérience et du savoir. Pour Husserl en tant qu'auteur de cette version, la relation intersubjective entre les corps vivants, la communauté de la disposition naturelle dans le monde de la vie quotidienne et certains «résidus» historiques superposés dans les pratiques humaines et dans la pensée constituent tout autant un certain *apriori* de l'expérience, mais un *apriori historique*, dynamique.

Natalie Depraz appelle une telle phénoménologie, en renvoyant à Wilhelm Szilasi, «empirisme transcendantal»³. Il est bien connu que la position philosophique définie de la sorte est liée avant tout à la philosophie de Gilles Deleuze. Dans ses recherches pourtant, Deleuze ne s'inspirait aucunement de la phénoménologie – il voulait reproduire la genèse «objective» des phénomènes et des concepts, qui provient de la structure de la réalité, structure certes ontologique, mais «événementielle», à chaque fois différente, plus profonde que le niveau de la relation sujet-objet. Ses recherches le conduisaient plutôt à renverser d'un geste décidé tous les privilèges épistémologiques et ontologiques du sujet⁴. À l'opposé de la phénoménologie de Husserl.

Si nous admettons pourtant que les conditions transcendantales de l'expérience peuvent être tirées de l'expérience même (de la relation sujet-objet) qui, elle, change au cours du temps, l'expression «empirisme transcendantal» – au sens différent de celui de Deleuze – peut être appliquée au projet de la phénoménologie génétique d'Husserl. D'ailleurs, on sait que Maurice Merleau-Ponty a été le premier à avoir développé de façon programmatique la phénoménologie de la genèse.

Or, en retournant à notre sujet principal, nous posons la thèse que, dans une grande partie de ses analyses, Emmanuel Lévinas a lui aussi pratiqué «l'empirisme transcendantal» au sens expliqué plus haut, ou autrement dit,

² Voir E. Husserl, „Intersubiektywność a podmiotowość transcendentálna (fragment *Formale und transzendentale Logik*)”, tr. B. Baran, in: *Teksty Filozoficzne – Twarz Innego*, PAT, Cracovie 1985, p. 5, 9, 12, 15, 23.

³ Voir N. Depraz, „Le tournant politique de la phénoménologie”, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 2/2004, p. 153-154; à consulter également N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht 2001.

⁴ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje (Structures – machines – créations)*, Universitas, Cracovie 2006.

il a pratiqué la phénoménologie génétique indépendamment de sa façon de se couper d'un geste décidé de la phénoménologie «statique»; d'où l'ambivalence décrite. La seule question essentielle pour nous reste celle de savoir si le «transcendentalisme de Lévinas» est un fondement stable ou s'il laisse plutôt sa place à une autre attitude au fur et à mesure que la position du philosophe se radicalise (ou évolue).

Dans son oeuvre, Lévinas réalise le programme d'une métaphysique qui est conçue comme une éthique, qui dépasse le cadre ontologique de l'expérience et qui reste donc à la recherche de nouveaux moyens d'expression dépassant les fonctions descriptives, prédicatives (propres au plan ontologique), moyens renvoyant aux fonctions prescriptives et même performatives du langage. En réalisant ce programme, Lévinas affronte la tâche d'une description de la genèse de la subjectivité humaine à partir du niveau des expériences les plus originaires et les plus quotidiennes jusqu'au niveau du sujet qui, parvenu à l'état de maturité morale, prend sur soi la responsabilité inconditionnelle pour l'autre. Tel est le problème central de sa philosophie. Lévinas le résoudra en imposant des conditions de plus en plus radicales à la subjectivité parvenue à l'état de maturité morale – sans le dire donc, mais en dégageant de l'expérience son niveau transcendantal. C'est un procédé en effet transcendantal: Lévinas avance à reculons à partir des phénomènes empiriquement observables jusqu'à leur condition de possibilité. Une telle condition, mais tout autant la source de ces phénomènes, c'est la nature de l'être même, proprement saisie et corrélée à leur caractéristique essentielle. Le philosophe les décrit, comme on le sait, en employant la formule intraduisible de *l'il y a* – c'est une formule commode, car elle désigne une situation impersonnelle et signifie l'existence, tout en se passant du verbe «être» qui renvoie d'habitude à un être.

En tout cas, la sphère de *l'il y a* n'est aucunement une réalité empiriquement donnée, mais tout au plus une strate dégagee de la réalité, sa strate transcendante qui assure la compréhension de la genèse du sujet humain. C'est n'est pas une sphère de quelque *apriori* idéal, mais c'est un fragment de la structure ontologique de la réalité.

Dans les analyses de Lévinas, cette genèse se présente sous la forme de quelques figures successives de la subjectivité. Rappelons-les sommairement sans les analyser dans le détail. La première figure, c'est «l'hypostase».

La figure originelle du sujet, décrite ainsi, ne correspond pas bien sûr à l'objectif ultime de Lévinas qu'est la fondation du sujet ouvert à l'altérité absolue, à la transcendance qui est la source de l'obligation éthique. C'est pourquoi en cherchant une possibilité d'ouvrir le sujet charnel à l'autre, sa possibilité de saillir au-delà de son identité et de sa solitude, le philosophe fait appel aux phénomènes dont la possibilité se manifeste d'une manière ou d'une autre. De tels phénomènes – à proprement parler, ce sont déjà des non-phénomènes, car ils cachent derrière eux un «mystère» qui ne leur permet pas d'apparaître «dans la lumière» de la conscience, qui rend impossible leur expérience objectivante – ce sont la «mort», la «féminité» et la «fécondité». Ils servent donc à démontrer que, dans la structure ontologique même du sujet, se logent des germes de son ouverture au multiple et à la transcendance.

Dans les analyses de Lévinas, une fonction similaire est encore remplie par deux phénomènes, ou peut-être deux modifications de la figure du sujet que sont la «jouissance» et la «vie économique» (que forment le travail et la «de-meure»). Ces deux modalités de la vie quotidienne, à savoir la jouissance et la vie économique, permettent à Lévinas de saisir la conscience quand elle surgit dans son existence charnelle, et par conséquent, les possibilités de la connaissance avec la fonction fondamentale qu'elle a de se représenter des objectifs possibles à atteindre, mais tout autant avec la distance qu'elle prend par rapport au monde tel qu'elle le trouve, et avec la possibilité de s'en retirer.

Dans les analyses de Lévinas, les phénomènes énumérés plus haut, les événements ou les figures de la subjectivité, constituent des pas successifs menant vers la découverte d'un sujet qui soit éthiquement fondé. Ce sont des conditions de la constitution de la subjectivité humaine, charnelle et consciente, parvenue à l'état de maturité éthique, qui n'est pas encore éthiquement fondée tout en restant prête à rencontrer un autre homme, l'absolument Autre (Dieu) dans «l'épiphanie du visage», prête à répondre à l'interpellation venant du visage, à prendre sa responsabilité. Dans les descriptions de Lévinas, toutes ces conditions, c'est-à-dire l'hypostase, le contact avec la mort, avec la féminité, avec l'enfant à travers la «fécondité», la vie de jouissance et la vie «économique», jouent un rôle similaire à celui, présenté plus haut, de la strate ontologique originelle, à savoir celui de *l'il y a*. Ce sont des conditions transcendantales de la genèse de la subjectivité, tirées de l'expérience quotidienne et soumises à la réduction eidétique. Elles montrent de quelle manière et grâce à quelles situations dans la structure ontologique de la réalité se manifestent des possibilités de détacher le sujet charnel de sa solitude, de sa matérialité, de son présent, de son identité ontique, et de l'ouvrir au multiple de l'existence, à l'avenir, et tout autant de l'élever au-dessus de l'être matériel même si une telle élévation ne devait se ramener qu'à une jouissance esthétique ou à une maîtrise, égoïste quoique déjà consciente, du monde. Cependant, une vraie fondation du sujet humain parvenu à sa maturité éthique, de celui qui place le bien au-dessus de l'être, exige encore des conditions de possibilité tout à fait différentes. D'après Lévinas, une telle fondation peut être inaugurée par une rencontre avec «l'absolument Autre», lorsqu'on entre en «intrigue éthique», lorsqu'on entame un «discours» avec l'autre qui, en tant qu'étranger, vient de «l'extériorité» absolue et m'implore de l'aide tout en «enseignant d'en haut»; par là même, il m'«élit» de façon irremplaçable pour une responsabilité sans limites. Ce n'est que là que se réalise la métaphysique conçue en tant qu'éthique.

La question que nous posons maintenant demande si les conditions de possibilité, successives et cruciales, de la constitution du sujet qui est parvenu à sa maturité éthique, conditions de la métaphysique conçue en tant qu'éthique, ont elles aussi le caractère transcendantal, si elles se laissent saisir dans le cadre de l'expérience, si elles ont tout simplement le caractère empirique.

L'imprévisible, l'impensable et l'insaisissable, peuvent-ils constituer un contenu de l'expérience? Dès le début de son oeuvre, lorsque Lévinas a aperçu les limites de la méthode phénoménologique, il s'est mis à douter que ses recherches (concernant, entre autres, les relations entre «l'existant» et «l'existence») puissent

se référer légitimement à l'expérience.⁵ Cependant, dans sa période ultérieure, il parle nettement de l'expérience qui dépasse «les sens sains» en constituant une sorte de folie platonicienne; il parle de l'expérience d'une «nouveau» complète, de «l'expérience absolue» qui est une révélation de l'être, lequel fait éclater toute forme en s'exprimant, de l'expérience «pure» entendue comme une expérience de «l'absolument étranger», c'est-à-dire comme le «trauma d'étonnement», de «l'expérience au sens propre» en tant qu'expérience de «l'idée de l'Infini». Il décrit également la «phénoménologie de l'Eros» où la transcendance de la féminité prend un caractère non-objectif. Ce sont les conditions que Lévinas impose à la possibilité de constituer un sujet éthiquement responsable que nous pourrions considérer comme des conditions dégagées de l'expérience même. Ce seraient toujours des conditions empirico-transcendantales de possibilité d'un tel sujet, bien qu'elles soient phénoménologiquement insaisissables. Ce serait pourtant une situation-limite de l'empirisme transcendantal.

En tout cas, le sujet parvenu à la maturité éthique, même si l'Autre le met en cause dans son identité à lui, est toujours encore d'une certaine manière justifiée, il est défini comme un «autochtone» dans l'être. Le côté subjectif de l'expérience se laisse toujours décrire phénoménologiquement.

Or, tout cela change dans la dernière période de Lévinas que représentera ici son *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La figure de la subjectivité à l'état de maturité morale, dessinée dans cette oeuvre, diffère significativement des figures précédentes, ontologiquement fondées à un degré considérable, bien que, en la caractérisant, le philosophe recoure aux techniques de la description phénoménologique. Rappelons, tout en passant, que c'est un sujet à structure diachronique, quelqu'un qui, à proprement parler, *n'est pas* ou qui vit «autrement qu'être».

La maternité est une illustration phénoménologique de cette figure du sujet⁶. Et même si certains éléments d'une telle structure du sujet peuvent être interprétés comme certains phénomènes-événements à caractère phénoménologique, néanmoins ce qui constitue fondamentalement le sujet en tant qu'«otage de l'autre» – l'«illégitimité» donc conçue comme une trace effacée de la transcendance absente, un «passé immémorial», une passivité an-archique, une matérialité découlant de l'intelligibilité – n'est rien qu'on puisse saisir dans une description phénoménologique et exprimer dans un langage prédicatif. Un tel sujet n'est pas un phénomène appartenant au contexte des autres phénomènes du monde, un tel sujet ne peut même pas parler. Il n'est pas en état de transmettre ses expériences. Le caractère préalable des conditions de sa possibilité n'est pas thématizable. Il est impossible de prendre envers lui l'attitude transcendantale – elle se trouve remplacée par un langage elliptique et emphatique, par une sorte de dialectique apophasique. Dans ce cas, la position de Lévinas dépasse l'empirisme et le transcendantalisme.

Par rapport à tout cela, une dernière question se présente à nous. Si l'expérience, au sens le plus large du mot (et renvoyant à l'étymologie polonaise du

⁵ Voir E. Lévinas, *Czas i to co inne (Le temps et l'autre)*, p. 40.

⁶ Voir E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, p. 19-32, 86-99, 116, 126-135, 165-200.

mot «expérience» – «doświadczenie»), peut signifier également un «témoignage de quelque chose» – «świadczenie», le sujet éthique de Lévinas est-il soumis aux exigences les plus radicales, peut-il encore témoigner de quelque chose, peut-il transmettre un témoignage quel qu'il soit?

Peut-il être un sujet-*modèle* pour toute humanité?

En essayant de répondre à la question ainsi formulée, il vient à l'esprit une comparaison avec les analyses de Giorgio Agamben concernant la «vie nue», le statut ontologique du «musulman» des camps de concentration. Le «musulman», c'est un prisonnier se tenant à la limite de la vie et de la mort, c'est une forme intermédiaire entre végétation et conscience, en vérité c'est encore un homme, mais réduit à l'état du degré «zéro» d'humanité, plongé dans une apathie complète et en proie aux réflexes physiologiques; à coup sûr ce n'est pas un animal (car il arrive que les animaux soient parfaits dans leurs formes), mais ce n'est pas non plus un sujet – c'est une existence complètement désubjectivée. Un musulman ne parle pas, *il ne peut pas témoigner*. Agamben approfondit avec obstination cette situation paradoxale qu'un témoin «intégral» qui atteint le degré extrême, degré «zéro» d'humanité, ce ne peut être que celui qui, justement, ne peut pas témoigner, et le témoignage sur sa vie et sa mort ne peut être apporté que par celui qui a été sauvé. Ainsi «le rescapé et le musulman sont indissolublement liés l'un à l'autre et seule leur unité-dans-la-différence peut constituer un témoignage». Ce qui conduit à la question suivante: «Que signifie être un sujet de la désubjectivation? Comment un sujet peut-il rendre compte de sa propre dissolution?» À Agamben de répondre: «L'homme est une négation de l'homme, un vrai être humain, c'est celui dont l'humanité a été anéantie», car «le témoignage ne se produit que là où il y a eu une possibilité de parler, et le témoin n'est que là où une dé-subjectivation a eu lieu – le musulman est vraiment un témoin intégral, et c'est pourquoi il est impossible de séparer le musulman du rescapé»⁷.

La situation évoquée plus haut peut être comparée, toutes proportions gardées, au sujet éclaté de la responsabilité éthique radicale des analyses lévinassiennes. Sa situation est tout aussi paradoxale et dialectique. Il est contraint à être responsable au-delà de tout *logos*, au-delà de la possibilité de parler, de penser et de se représenter quoi que ce soit. Pourtant il peut encore témoigner de sa propre éthicité – c'est un témoignage tout à fait utopique et inimitable s'il n'entre pas en relation avec le «tiers» envers qui il peut, face à «l'autre» commun, présenter quelques revendications qui découlent du concept universel de la justice.

(traduit par Dariusz Adamski)

⁷ Voir G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek* (Ce qui reste d'Auschwitz: l'archive et le témoin), tr. S. Królak, éd. Sic!, Varsovie 2008, p. 136-137, 144, 147-149, 158-159.